

Aymar  de Llano

CELEHIS - Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas

Año IX, N 12, Mar del Plata, 2000; pp. 9- 26

Gestos e ideología en José María Arguedas

Aymar  de Llano

Universidad Nacional de Mar del Plata

*Cómo puede ser canto mi canto
y llanto mi llanto
si veo que se empozan
en los ojos de los niños
el odio y la amargura.*

(Cancún quechua ayacuchana
de Carlos Falconí)

La palabra "rabia" ha sido adoptada por el quechua y Arguedas la usa a menudo en sus textos. Según Rodrigo Montoya, la imagen de un "espejo roto, con múltiples fragmentos atravesados de un extremo al otro por el conflicto social y el racismo", es la que mejor representa la "rabia andina". La exclusión social de toda índole ha dado lugar a que, tanto la "rabia" como los "gestos" de Arguedas, tengan vigencia, en Perú, desde los últimos años de su vida hasta hoy. Ya en 1939, cuando el escritor se traslad  a Sicuani para hacerse cargo de

sus alumnos de castellano y geografía, comenzaba a tomar contacto directo con las problemáticas de esas poblaciones. Todo su tránsito por la sierra peruana fue aprovechado con intensidad, de manera tal que, en gran parte, fue el factor determinante de sus gestos futuros, durante su actuación en Lima.

En diciembre de 1969, apareció en Amaru una carta que Arguedas le dirigiera, sin fecha, a Hugo Blanco, guerrillero peruano que desde mayo de 1963 estaba recluido en la cárcel de "El Frontón". En ella recuerda su novela *Los ríos profundos*, especialmente el episodio de la invasión de Abancay, "sin temer a las metralhas y a las balas, vencéndolas". La evocación remite a los sujetos actores de semejante empresa: "Esos piojosos, diariamente flagelados, obligados a lamer tierra con sus lenguas, hombres despreciados por las comunidades". Más tarde, confesaría que había imaginado la invasión con la esperanza de que "los hombres que estudian los tiempos que vendrán, los que entienden de luchas sociales y de la política, éstos" deberían comprender lo que él había querido significar, mediante una metáfora, con la sublevación religiosa y la toma de la ciudad. Obviamente, él se excluía de la clase de hombres que podía llevar a cabo una revolución social que cambiara la situación de las masas oprimidas. Y, por otro lado, Arguedas reconocía en Hugo Blanco a ese hombre que podría conducirlos al triunfo final.

De alguna manera, veía en la figura de Hugo Blanco su contracara. Así lo hizo explícito: "esas cosas hemos hecho; tú lo uno y yo lo otro". Blanco había dejado el mundo universitario para ser lustrabotas en el Cusco; Arguedas hizo el recorrido inverso: de la marginación en la casa de su madrastra, al etnólogo y antropólogo con el máximo título académico. Desde ese lugar, duramente construido, podrá narrar el mundo indígena e intentará las reivindicaciones que más le interesan. Sin embargo,

aunque consciente de su imposibilidad de luchar por la revolución, se identificaba como propagador de la buena imagen del Perú, reivindicaba las capas marginales de su país, tanto desde Lima, "la gran ciudad que negaba", como desde "los pueblos que llama[ba]n extranjeros".

El reconocimiento de su "sitio" en el mundo, de su puesto de lucha, contrastado con la figura del guerrillero, actuará como una de las presiones psicológicas más fuertes en los últimos años de su vida, así como lo testimonia Flores Galindo en "Arguedas y la utopía andina". El hecho de que la figura de Blanco fuera decisiva para Arguedas la convierte en un emergente de su ideología que abundó en gestos homólogos. Es decir, que a pesar de saber el valor de la tarea que realizaba en todos los campos, siempre sentía una melancolía y nostalgia por aquello ausente. En esa tensión entre reflexión y acción, se debate toda su vida con gran incremento en los últimos años antes del suicidio. Una vida en continuo abismo entre esos dos mundos y dos formas de luchar lo condenaron a vivir el sufrimiento propio como producto del sufrimiento del otro. Adiestrado desde niño a sobrevivir en la marginalidad, fue muy sensible a la humillación de esos "otros" con quienes se identificaba.

Éste es el trasfondo ideológico de más de una de sus obras y, en especial, la producción lírica es la más explícita en este aspecto. En el himno-canción que abre Katatay, su libro de poemas, la primera composición es una invocación y alabanza a Tupac Amaru como versa el mismo título: Tupac Amaru kamaq taytanchisman (A nuestro padre creador Tupac Amaru). La primera persona se identifica con el pueblo mismo y se reitera la idea de Lima como ciudad cercada por los serranos y desde donde se menospreciaba las clases sociales más bajas, ligadas a las culturas autóctonas. Los fragmentos del poema en prosa -es-

critos en versión bilingüe quechua/castellano-, están enunciados en primera persona del plural.

Estamos juntos; nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio ...(17)

De alguna manera, este fragmento remite a la admiración que Arguedas sintió ante la sublevación encabezada por Blanco. La idea del pueblo unido por un ideal común contra los "falsos wiraqochas", como los llama en el poema referido, es un motivo recurrente en todos sus textos y aparece ante diversas circunstancias espacio-temporales, pero siempre "actualiza" creencias ancestrales, como es, en este caso, la de la división del mundo en cuatro partes, una clara referencia al Tahuantinsuyo.

La idea de la "rabia" andina funciona como el móvil que recuerda el pasado e impulsa a la acción futura: "En los pueblos (...) están llorando los niños./ En las punas, sin ropa, sin sombrero, sin abrigo, casi ciegos,/ los hombres están llorando...". La pobreza y la marginación se objetivan en la imagen del "piojo" que es recurrente en sus textos: "...todavía llora el hombre, Serpiente Dios, más herido en su tiempo; perseguido, como filas de piojos." A pesar de todo ello: "¡Somos aún, vivimos!".

La idea de "apropiación" también está presente en los poemas; aquí, si bien funciona en el nivel del "significado" siempre aparece en el "significante" de diferentes modos: la

escritura bilingüe se apropia del espacio y formato libro/escritura occidental por la aparición del grafos en quechua. Por otro lado, la escritura en castellano trabaja como "versión traducida", lo cual subvierte el orden de jerarquización hegemónica aunque señala, al mismo tiempo, la imprescindibilidad del castellano como medio de comunicación.

Más adelante, con una eficaz condensación lingüística logra recorrer en pocos versos el abismo temporal que dista entre Tupac Amaru y nuestros días; así lo homologa con las posibles funciones sociales de un revolucionario. Luego, la promesa de cambio ante el héroe indígena que es, al mismo tiempo, una afirmación de la imperiosa necesidad de transformación, que la propia sociedad reclama y cuyos actores naturales y obligados serán los sujetos marginales.

Tranquilo espera,
tranquilo oye,
tranquilo contempla este mundo.
Estoy bien ¡alzándome!
Canto;
bailo la misma danza que danzabas
el mismo canto entono.
Aprendo ya la lengua de Castilla,
entiendo la rueda y la máquina;
con nosotros crece tu nombre:
hijos de wiraqochas te hablan y te escuchan
como al guerrero maestro, fuego puro que enardece,
iluminando.
Viene la aurora.
Me cuentan que en otros pueblos
los hombres azotados, los que sufrían, son ahora
águilas, cóndores de inmenso y libre vuelo.

Tranquilo espera.
Llegaremos más lejos que cuanto tú quisiste y
[soñaste.
Odiaremos más que cuando tú odiaste;
amaremos más de lo que tú amaste, con amor de
paloma encantada, de calandria.
Tranquilo espera, con ese odio y con ese amor sin
sosiego y sin límites, lo que tú no pudiste
lo haremos nosotros.

El mensaje es de signo positivo y esperanzado: el camino ya estaba marcado desde épocas remotas, sólo queda seguirlo. En este último sentido, su poema tiene mucho de programático porque el ejemplo de autoridad -Tupac Amaru- es un recurso argumentativo para reclamar la liberación e instar a la lucha. Sin embargo, no se trata de una vuelta idílica al pasado incaico -como hubiera funcionado desde una perspectiva incaísta-, sino que representa la resemantización del ideal bajo las pautas de la modernización: "Aprendo ya la lengua de Castilla,/ entiendo la rueda y la máquina". Una vez más comprobamos que Arguedas es hombre de dos mundos, de dos culturas y que las ubica en niveles homólogos, cuando no invertido respecto de la norma, como aceptación de lo múltiple y como proyecto hipotético: ésa es su propuesta.

Esta escritura de Arguedas corresponde a la última década de su vida. ¿Qué ocurría en los comienzos de su actuación? Sabemos que era lector de Amauta y de Mariátegui y que siempre tuvo preferencia por las ideas socialistas, las que lo llevaron a alejarse de los planteamientos de la corriente "hispanista", pero que también lo distanciaron de los indigenistas tradicionales a quienes veía como conservadores. Las desavenencias con el comunismo de la época sobrevinieron por su interés en el mundo

de la cultura y de lo mágico.¹ En el discurso que pronunciara en el acto de entrega del premio “Inca Garcilaso de la Vega”, explica que los dos mundos, de los cuales provenía, lo confundían hasta que pudo encontrar “un orden permanente en las cosas” mediante la lectura de Mariátegui y de Lenin. De manera que la teoría socialista le dio instrumentos no sólo para comprender lo general y exterior, sino también para encauzar su energía, su interioridad, le dio un destino. Sin embargo, manifiesta dudas respecto de la cabal comprensión de esa teoría: “¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico.” Completa la idea y declara que la ideología socialista y la cercanía con los movimientos que la sustentaban le posibilitaron “dirección y permanencia, un claro destino” que sintió desde su angustiosa juventud.²

El mundo indígena -lo mágico- funcionó como el hilo conductor más fuerte del accionar de Arguedas, el socialismo se agregó como teoría iluminadora. Esa supervivencia de lo mítico y el dolor por los pobres fueron los dos dispositivos que admitieron incursiones en el pensamiento cristiano desde la vivencia de la religiosidad, desde el amor solidario, desde la posibilidad de ponerse en el lugar del “otro” porque él también sufría la humillación de la marginación. Así, un texto del Nuevo Testamento aparece al final -anteúltimo párrafo de la novela- de El zorro de arriba y el zorro de abajo, conocido como el himno a la caridad de la primera carta a los Corintios (13, 1-3, 8-13). Si bien está introducido desde un personaje, es evidente la adhesión que encuentra entre las voces de Chimbote. Por otro lado, ese personaje encarna a un cura que distorsiona la imagen ortodoxa de los representantes de la Iglesia: “Un pequeño retrato del ‘Che’ y un Crucifijo, juntos, aparecían pegados bajo el vidrio de la mesa”. En medio del caos del puerto peruano, la voz de este nuevo tipo de sacerdote organiza, en gran medida, una nueva

visión del Perú.

El fragmento comienza así: "Si yo hablo en lenguas de hombres y de ángeles, pero no tengo amor, no soy más que un tambor que resuena o un platillo que hace ruido." Según observamos, las estructuras de las primeras frases siguen las premisas y conclusión del tipo de razonamiento deductivo clásico. La segunda premisa se reitera en tres oportunidades en el fragmento que Arguedas selecciona –"pero no tengo amor"-, para rematar con : "El amor nunca muere". Por lo cual se produce una carga semántica que señala al "amor" como el motor ineludible de todo ser vivo. El texto citado concluye con una aseveración: "la fe, la esperanza y el amor duran para siempre; pero el mayor de estos tres es el amor...". De manera tal que la "caridad", implicada en el amor, queda jerarquizada entre las tres virtudes teologales mencionadas. En este sentido se puede hablar de un carácter cristiano en la última etapa de su obra. Con un criterio amplio, hablamos de pensamiento cristiano como una lógica de vida, como un orden al que se obedece más allá de las disquisiciones intelectuales de la época, de la militancia política pero que, también, se ubica muy lejos de la Iglesia como institución histórica y social.

Una vez más se verifica la dificultad para ingresar en el mundo de Arguedas, el cual presenta atajos que conducen a otras sendas semiocultas; sin embargo, siempre se encuentran señales que allanan el camino. Si se echa una mirada superficial, con seguridad podrían aparecer contradicciones; no obstante, al cruzar todas las variables, se encuentra el verdadero sentido.

La figura de un Arguedas depresivo y agónico busca desesperadamente dónde arraigarse y la ruta recorrida se puede seguir en los textos. Cuando más cerca está del final de su obra,

ésta se torna más utópica, aunque mejor sería hablar de dimensión utópica con la "pretensión lejana pero real de participar colectivamente en la construcción de un discurso racional libre de amarras ideológicas, es decir de las que lo atan al poder, a la dominación y a la sumisión".³

Hay dos poemas que sustentan esa tesis, son A Cuba y Ofrenda al pueblo de Vietnam. Tanto en un caso como en el otro, destaca el valor de los pueblos por el "implacable fuego como el sol" -A Cuba- o por "el fuego que hizo el hombre con su mano sigue ardiendo en el fuego de sus manos" -Ofrenda al pueblo de Vietnam-. En ambos, la imagen del fuego se constituye en el símbolo de la lucha y la pasión de los hombres del mundo por sus patrias. Es evidente la admiración hacia ellos como, también, un cierto grado de vergüenza por no haber logrado lo mismo: "Recibe este pequeño polvo esencia de mi pueblo, como ofrenda. Te lo entrego, con un poco de rubor pero de pie, firme, no de rodillas". La lectura de estos poemas resuena en la correspondencia con Blanco o en el Himno a Tupac Amaru.

Ese mundo posible -de neta condición utópica- está formulado tanto en el ensayo Razón de ser del indigenismo en el Perú como en su última novela. Dicho ensayo está dividido en cuatro partes. Las dos primeras recorren la historia de las corrientes indigenistas e hispanistas. Detallan la actividad de Mariátegui y las repercusiones de su obra. Finalmente, se refieren a la narrativa indigenista y a la función del "indio" y del "mestizo" respecto del "señor" que tiene dominio económico. Las dos últimas partes se centran en los primeros años de la década del '60. Allí, Arguedas describe la situación de los serranos emigrados a la costa peruana, su agrupación en "barriadas" alrededor de las ciudades -especialmente en Lima-, el papel de la Iglesia, el aumento desmesurado de la población y el problema lingüístico de

las comunidades quechuas que deben comunicarse en castellano. Analiza el proceso “urbanizador” como una estandarización de las diferencias de la vida rural y la necesidad de adaptación del inmigrante frente a la máquina de la ciudad por un lado y, por otro, a su terrible sentimiento de desarraigo que lo obliga a sostener algunas tradiciones.

Investiga la situación como antropólogo y revela las problemáticas en las cuales ha centrado su interés. Ya en el párrafo final, después de una extensa descripción apocalíptica, proyecta su visión utópica del mundo peruano, en el cual el quechua se constituirá en el segundo idioma oficial del Perú y la solidaridad comunitaria se consagrará como el valor jerarquizado de esa sociedad donde la integración deberá producirse por necesidad. Ese mundo posible surge como crítica al presente y se situaría en el mismo espacio, aunque en un tiempo futuro. Este complejo panorama de la realidad peruana es el referente de su última novela. Así, lo testimonial y lo persuasivo adquieren una fuerza expresiva en el discurso de la ficción que no tiene el del ensayo: lo que pierde en racionalidad, lo gana en potencia y genera, así, un registro discursivo que muchos han leído como mítico y/o utópico. En la novela, Arguedas anuncia el fin personal y, con esto, el inicio de otro ciclo histórico; por ello, la “dimensión utópica” aflora en su escritura heterogénea, donde la multiplicidad aparece como uno de los derechos humanos: el derecho a la diferencia. Así, en el relato, la historicidad facilita el afloramiento de lo mítico-utópico y se convierte en otra forma de traducción cultural -en el caso del mito- y de materialización en la escritura de su propuesta revolucionaria.

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje,

del odio impotente, de los fúnebres "alzamientos", del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes, se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin.⁴

Se marcan claramente dos ciclos diferenciados por la "calandria" y por "Dios", que responden a dos mundos. "No el consuelo que adormece, sino el que libera y que todo lo ilumina y enciende" explica Gustavo Gutiérrez y, más adelante declara que "entre las calandrias se juega el destino del Perú".⁵ Estos dos mundos insisten en la idea reiterada de una sociedad escindida que responde a las dualidades: quechua-castellano, ricos-pobres, indios-"mistis", oralidad-escritura, la calandria consoladora y la calandria de fuego o el Dios inquisidor y el Dios liberador.

Lo utópico está planteado por la apertura hacia un mundo posible, sin embargo suele interferir una visión milenarista, es decir la espera del tercer reino. Según este pensamiento el mundo que vivimos está desacreditado y deberá desaparecer para que pueda proseguir la redención de la humanidad guiada por el plan divino. Otro mundo nuevo estaría en marcha y daría vuelta las normas; los signos se invertirán: lo que estaba abajo, estará en lo alto; lo que estaba prohibido, estará permitido.

Al mismo tiempo, esta visión se asocia rápidamente al mito de "pachakuti", que en quechua o aymara significa: la revuelta o conmoción del universo. Pacha quiere decir tiempo-espacio y Kuti es turno o revolución. Como es frecuente en estos idiomas andinos, pachakuti puede tener dos sentidos divergentes pero

complementarios, aunque a veces antagónicos: catástrofe o renovación.⁶ Casi siempre el “pachakuti” es traducido como “mundo al revés” y ha sido tomado como denominación genérica y hasta como nombre propio de los movimientos revolucionarios campesinos en los Andes centrales.

Como vemos no es sencillo hablar de utopía en el mundo andino de Arguedas porque se cruzan otros conceptos válidos y vigentes en la sociedad peruana, que él también manejaba y que no deben ser leídos desde un ángulo parcializado. Cuando Washington Delgado sostiene que tanto Vallejo como Arguedas son “religiosos”, él mismo hace la salvedad de que lo son aun habiéndose apartado de la iglesia católica.⁷ “Religión”, como religación, volver a atar o ligar, ceñirse más estrechamente a las matrices de una cultura en crisis. Esto es relevante porque en ambos subsiste la experiencia mítica.

Por otro lado, las ideas del Milenio o milenaristas tuvieron mucha incidencia en el Perú, especialmente en la zona andina, y lo agónico de Arguedas conjuga desde las bases con estas ideas aunque ya convertidas en relatos con “dimensión utópica”.⁸ Utopía que en Arguedas tiene proyección hacia un futuro hipotético, tanto que ocurrirá sin que él lo vea, después de su muerte; ésta es una de las razones por las que ese mundo posible adquiere un matiz metafísico.

No desconocemos que existen diferencias muy bien marcadas entre la utopía y el mito. Por ejemplo, en la narrativa de Arguedas, mientras la primera está fechada hacia un futuro impreciso, los mitos remiten a los tiempos originarios o Edad de Oro y exceden toda periodización. En esa región, el mito de Inkarrí, que aparece en múltiples versiones, implica una vuelta a tiempos primigenios. En un ensayo de investigación antropológica, que

publicó en el año 1967 -fecha que coincide con la escritura de su última novela-, toma el mito de Inkarrí y lo relaciona con el proyecto de integración de quienes vivirían en una "tierra sin mal", llena de amor. Por otro lado, la utopía representa una sociedad alternativa; en cambio lo mítico se refiere a tiempos anteriores a la constitución de la sociedad.

Por ello, al analizar la escritura de Arguedas es conveniente poner en juego estas diferentes concepciones, emparentndolas, sin incurrir en homologaciones impertinentes. De no ser así, se puede caer en un reduccionismo o bien en la rotulación de ciertos textos como relatos utópicos, cuando en realidad tienen sólo un tinte, un matiz o lo que hemos dado en llamar una "dimensión utópica". Una de las características que se cumplen es que el relato utópico puede reorganizar materiales producidos con anterioridad en géneros diferentes. Si bien esto ha sido una constante en la escritura de Arguedas, una relación no nos autoriza a caracterizarlo como autor de relatos utópicos.

Al relativizar el concepto de "utopía" en Arguedas, hacemos lo propio con el "mito" y el "milenarioismo". Ante la pregunta acerca de en qué momento aflora el milenarioismo en el relato utópico, Moreau contesta: "Habrá de ser cuando se enfrente una variante cuyo dispositivo tienda a asociar las decisiones sociales a datos de dimensiones cósmicas, como el caso de la astrología de Campanella" (Moreau, 37). Como no estamos frente a ese tipo de relatos, en consecuencia esa relación no se cumple; sin embargo, Moreau apunta en cuanto a la relación entre milenarioismo y utopía:

No se puede minimizar la analogía entre tal concepción [la milenarista] y el procedimiento de formación de la utopía. Por el carácter radical de su crítica del

aquí, las dos visiones están innegablemente emparentadas. Cosa que explica la presencia de ideologemas comunes, como las figuras del mundo al revés, o la comunidad de bienes (a veces también de las mujeres), visiblemente concebida como subversión del mundo existente. (36)

En este aspecto se encuentran coincidencias que permiten establecer relaciones parciales. Insistimos en la importancia de problematizar el campo de discusión entre utopía, mito y milenarismo como una manera de marcar líneas genealógicas en la ideología del intelectual. Cuando Arguedas plantea que su muerte significará el fin de una época negativa y el inicio de otra positiva, configurada en oposición al ciclo anterior, concibe, hasta cierto punto, la formación de un nuevo mundo con características tan antagónicas que se puede pensar en el “mundo al revés” del mito de Pachakuti y del milenarismo.

Notas

- ¹ . “No es muy clara la relación entre Arguedas y el comunismo de la época. Algunas versiones dicen que publicó artículos en Hoz y martillo, órgano clandestino de los comunistas de los años 30, que salía mimeografiada. Se considera incluso que uno de los artículos estaba dedicado a los mineros de Morococha. Lo cierto es que esos artículos se han perdido. También se dice que se produjo una desavenencia entre él y los comunistas de entonces, debido a la preocupación que Arguedas tenía por el mundo de la cultura y por el mundo de lo mágico. El comunismo de entonces, encerrado en normas ortodoxas, era poco propenso a tolerar estas inquietudes. Es también cierto que Alberto Tauro, crítico literario vinculado al movimiento comunista de la época, muy joven entonces, escribe alguna de las primeras reseñas y comentarios sobre las obras de Arguedas.”(Alberto Flores Galindo, 1992: 7).

² . “No soy un aculturado...”. (Arguedas, 1971: 281-283).

³ . Enrique Urbano tiene una posición muy dura respecto de algunos intelectuales peruanos que no fundamentan desde lo teórico sus posturas respecto del mito y de la utopía. Urbano discrepa también en otros aspectos pero aquí me refiero sólo a estos conceptos. “Esta expresión [utopía andina] designa hechos pasados a través de los cuales se desentierren mentalidades, movimientos sociales y hasta cosas tan esotéricas como “inconscientes colectivos andinos” (...). Lo que salta a la vista es la falta de rigor en las definiciones mismas de “utopía andina” (XXIX). “En cuanto a la utopía andina, quedó claro que hay que buscar razones a su existencia distintas de las que los estudios muy tradicionales y conservadores y antimodernos de Flores Galindo, de Burga, de la gran mayoría de la antropología y etnohistoria norteamericana y doméstica sugieren. ¿Cuáles serían entonces las posibilidades de lectura de un discurso utópico en los límites de un lenguaje filosófico crítico, moderno, en los Andes? (...). La noción de utopía dentro de un lenguaje crítico debe ser definida con los rigores que el pensamiento ilustrado impuso a la ideología” (Urbano, 1992: XXXIV).

Sin embargo, Manuel Burga tiene en cuenta lo mítico y lo milenarista y considera que es necesario un estudio de la “historia de las mentalidades” y no “de las ideologías que son cuerpos organizados de ideas y de explicaciones, sino de una serie de ideas heterogéneas, actitudes sociales, emociones colectivas, libros, obras de arte e incluso mitos donde el imaginario se volvía realidad.” Advierte sobre las dificultades que deberán sobrellevar quienes adhieran a este tipo de estudio y propone no desechar ninguna aproximación, ni la etnohistoria, ni la historia social, como tampoco, la económica. Agrega posteriormente: “La noción de utopía andina, ese proyecto indígena dirigido a reconstruir sociedades autóctonas desde sus propias tradiciones, que vive fundamentalmente en el imaginario popular andino, permite una lectura diferente de la historia peruana. Una lectura donde se pueden utilizar los mejores y más seguros resultados de la moderna etnohistoria andina con aquellos provenientes de las investigaciones de historiadores peruanos empeñados en descubrir las peripecias de nuestra historia como procesos de conformación de una nación.” (Burga, 579-598).

⁴ . Este mismo fragmento es el epígrafe a Entre las calandrias de Gustavo Gutiérrez. (Arguedas, 1972: 270).

⁵ . En este texto, Gutiérrez hace un seguimiento textual del pensamiento de Arguedas respecto de la religión católica y lo que ambos llamaron “la religión nueva”, que compartiría en gran parte los postulados de “la teología

de la liberación" (Gutiérrez, 7).

- ⁶ . "Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno." (Xavier Albo et al., 37).
- ⁷ . Prólogo a *Entre las calandrias*. (Gutiérrez, XV).
- ⁸ . "Cuando hablo de "dimensión utópica" lo hago en el sentido en que lo utiliza H. Urbano, para ello ver nota³. Respecto del milenarismo: "La idea del Milenio ha acompañado los sueños, los anhelos y las fantasías de hombres y mujeres en momentos de crisis, persecuciones y conmociones sociales profundas a lo largo de la historia de la humanidad. Con el correr de los siglos y la secularización de las sociedades europeas su papel fue siendo progresivamente cubierto por la utopía, esa imagen de la sociedad ideal construida por los hombres sobre bases eminentemente seculares. Tal ha sido el derrotero de las sociedades modernas cumplido su ciclo, debiendo proclamarse el fin de la idea del final de los tiempos.

Sin embargo, ante las nuevas crisis los hombres vuelven los ojos sobre las viejas ideas. La crisis contemporánea del Perú dio lugar a la emergencia de diversas respuestas. Y entre ellas tanto los muy racionales (o racionalizados) proyectos políticos de reforma o revolución, cuanto las propuestas mesiánicas y milenaristas más encendidas. Aparte de la rica cosecha de almas realizadas por las iglesias evangélicas de vena apocalíptica, cuyo avance angustia a la jerarquía católica, o de la violencia política de Sendero Luminoso, cuya prédica política tiene un claro tono milenarista, aparecieron otros cultos de los cuales el más sugerente es sin duda el de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal." (Manrique, 1993: 310).

Bibliografía

- Albo, Xavier y Barrios, Raúl (coordinadores).(s/d). "Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno". Violencias encubiertas en Bolivia. La Paz, Bolivia, CIPCA.
- Arguedas, José María (1972). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada, 3era. edición. También ver: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell (Coordinadora).

México: Archivos, 1992. (1971).

Burga, Manuel. "La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII)". All-panchis. XXII, 35-36: 579-598.

Gutiérrez, Gustavo (1990). Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas. Lima: CEP.

Manrique, Nelson. (1993a). "La tribu perdida de Israel. Los indios y el milenio americano". Lima: Márgenes. Encuentro y debate. VI, 10/11: 253-311.

Moreau, Pierre-François (1986). La utopía. Derecho natural y novela del Estado. Buenos Aires: Hachette.

Urbano, Henrique (compilador) (1992). Modernidad en los Andes. Estudios y debates regionales andinos. Cusco, Perú: Centro Bartolomé de Las Casas. 85.